

L'ETRE ET SA VENUE AU JOUR

Parvenus à la dernière étape de notre méditation et, dans le sanctuaire le plus intime de l'être lui-même à travers la riche contrée du langage comme désabritement, nous voici appelés à redécouvrir la tâche de la pensée. Redécouvrir la tâche de la pensée, ce n'est rien d'autre que « nous libérer de l'interprétation technique de la pensée dont les origines remontent jusqu'à Platon et Aristote »²²⁷, pour en venir à déterminer l'affaire propre de la pensée. « La pensée, dit Heidegger, est l'engagement par et pour la vérité de l'être, cet être dont l'histoire n'est jamais révolue, mais toujours en attente. »²²⁸ Cette attente doit advenir comme don. « Cette offrande, écrit Heidegger, consiste en ceci, que dans la pensée l'être vient au langage. »²²⁹

La venue de l'être comme tel au langage est le signe de ce que Heidegger lui-même et les commentateurs, à sa suite, appellent le tournant (*die Kehre*) : la quête du sens de l'être, caractéristique de l'époque de *Être et Temps*, cède la place, à partir des années 1930, à une méditation sur la vérité de l'être. Avec le tournant, la pensée est en même temps pensée de l'être en tant qu'appartenant à l'être, elle est à l'écoute de l'être comme les penseurs initiaux qui furent penseurs et poètes de l'être parce que l'homme pour eux n'est ce qu'il est qu'en tant que diseur à l'écoute de l'être auquel il appartient, tant penser et dire sont *don de l'être* lui-même plutôt qu'une invention de l'homme. « Ce n'est pas questionner, dira Heidegger en 1957, qui est le geste propre de la pensée, mais : prêter l'oreille à la parole où se promet ce qui devra venir à la question. »²³⁰

Ce qu'il faut dès lors à la pensée, c'est moins de philosophie et plus d'attention à la pensée ; moins de littérature et plus de soin donné à la lettre comme telle, selon l'invitation que nous adresse Heidegger, si nous voulons que la pensée recouvre la pauvreté féconde de son essence provisoire en rassemblant le langage dans son dire le plus simple ; si nous y consentons alors nous sera fait don de la pensée et,

« Le langage sera le langage de l'être, comme les nuages sont les nuages du ciel. La pensée, de son dire tracera dans le langage des sillons sans apparence, des sillons de moins d'apparence encore que ceux que le paysan creuse d'un pas lent à travers la campagne. »²³¹

²²⁷ HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 31.

²²⁸ *Ibid.*, p. 29.

²²⁹ *Ibid.*, p. 27.

²³⁰ HEIDEGGER (M.), *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 159.

²³¹ HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op. cit., p. 173.

Chapitre I : L'éclaircie de l'être

L'homme est, de tous les étants, le seul engagé dans le destin de l'ek-sistence, c'est-à-dire capable de se tenir dans l'éclaircie de l'être. L'éclaircie renvoie ici à cette clairière ombragée seule capable de nous révéler et la terre et le ciel, et le jour et la nuit, et la présence et l'absence des choses claires ou obscures. À la question, comment l'être se rapporte-t-il à l'ek-sistence, Heidegger répond : « *L'être lui-même est le rapport en tant qu'il porte à soi l'ek-sistence dans son essence existentielle, c'est-à-dire extatique, et la ramène à soi comme ce qui, au sein de l'étant, est le lieu où réside la vérité de l'être* ». En toute clarté, cette expression signifie que l'être est traversé en son fond par le feu dévorant de l'ek-sistence et cette ek-sistence est en effet le temple de l'être. Ainsi, l'ek-sistence fait de l'être le destin de l'éclaircie. « *Or cette éclaircie elle-même, dira Heidegger, est l'être* »²³². L'éclaircie est ici l'être parce qu'elle accorde la proximité à l'être. La proximité fait signe vers le lieu, le séjour ou l'habiter, les poètes et les penseurs matinaux de la question la plus digne, celle de l'être.

1. Le séjour ou l'habiter

Dans ce qui suit nous essayons de penser l'« habiter » et le « séjour ». Une telle pensée concernant le séjour n'a pas la prétention de découvrir des idées de voyage, encore moins comment obtenir un document officiel permettant de sortir et d'entrer en Europe ou aux Etats-Unis. Cet essai de pensée ne présente aucunement le séjour du point de vue de la découverte et de l'évasion, mais il le poursuit pour le ramener au domaine auquel appartient tout ce qui est. Nous demandons : Que signifie le séjour ? Et que veut dire l'« habiter » ?

Pour répondre à la première question, il est utile que nous rappelions que l'être se dérobe à nous lorsque nous tentons de le dire expressément. Ce qui sans doute nous pousse inconsciemment à ne nous rapporter donc qu'à l'étant. Disons aussi que l'être avait en effet fait éclater l'essence de l'homme, notre essence. Ainsi, de par cet éclatement entendu au sens d'éclairage, nous appartenons à l'être tout en ne lui appartenant pas, car l'être se donne à nous en se soustrayant. En d'autres termes, nous séjournons, habitons, demeurons dans le domaine de l'être sans être autant directement admis en lui, tels des apatrides dans leur patrie la plus propre, si toutefois nous sommes en droit d'appeler ainsi notre propre essence. « Le séjour »

²³² HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme, op. cit.*, p. 79.

veut dire : habiter, demeurer, durer, rester ou passer un long moment dans un lieu qui prend le nom de demeure à la différence de la résidence où l'on passe un bref temps.

Nous, mortels, parce que notre essence est liée à l'être, séjournons sans cesse dans un domaine sillonné par la lancée et le rejet de cet être en tant qu'être. Certes, c'est à peine si nous avons gardé l'habitude, à ce réseau de va-et-vient qui caractérise notre séjour. Mais posons maintenant la question : « où » sommes-nous donc « là » où nous sommes transplantés en un tel séjour ?

Ce séjour n'est-il pas qu'un étrange surplus à notre être-homme, lequel serait déterminé par ailleurs sans ambiguïté possible et définitivement assuré, et même capable de faire historiquement le décompte et la description de sa situation ? Ou bien le séjour dans l'être est-il bel et bien ce *en* quoi et *à partir* de quoi peuvent se décider chaque fois, et toujours différemment, le mode, le rang et l'originalité essentiels de notre humanité historique ? S'il en était ainsi, nous resterions bien loin de la décision essentielle prise quant à nous-mêmes, tant que nous renions ce séjour dans l'être pour nous contenter d'inventorier des situations « spirituelles » et des « mentalités » dont l'humanité a témoigné.

Toutes ces questions n'attendent pas une réponse, mais au contraire elles nous conduisent vers notre seconde question : le sens de l'« habiter ».

L'« habiter », dont il est question ici a déjà pris le sens dans la conférence « *Bâtir, habiter, penser* », de l'être entier de l'homme, car il s'agit de la manière dont l'homme déploie son être ; l'étymologie du mot allemand *bauen*, conserve encore au terme « habiter » le sens, par extension de mode selon lequel les mortels sont sur terre. Le mot « habiter » n'a rien ici d'une métaphore. Selon Heidegger, habiter c'est tout sauf la simple possession d'un logement ou le fait de s'y installer, ou encore ce n'est pas seulement disposer d'un logis, mais plus profondément correspondre à l'appel de ce qui est démesure de présence et ainsi avoir un présent. L'appel de la présence ouvre les hommes à l'Ouvert d'un monde qui est l'avènement des choses jusqu'à la rencontre par l'homme de son destin mortel. Les habitants du monde sont les mortels. C'est en tant que mortels qu'ils sont les ouvriers de la « Maison de l'être » pour emprunter l'expression à Nietzsche dans *Ainsi parlait Zarathoustra*.

Le plus haut document de la correspondance au simple est la parole. « *Le rapport essentiel entre la mort et la parole éblouit, mais il est l'impensé* »²³³ disait Heidegger. Ce rapport ne consiste nullement à assombrir le séjour par une optique unilatéralement braquée

²³³ HEIDEGGER (M.), *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 201.

sur son terme. Pour Mallarmé, la poésie est lucidement « habitante », c'est-à-dire qu'elle nous donne d'habiter le monde. Par la poésie, l'homme se construit un monde.

Ainsi le partage de l'être, le privilège de la parole et le destin mortel de l'homme se répondent au plus secret du simple, sans qu'une telle correspondance ait jusqu'ici été pensée. Peut-être est-elle encore impensable ? Peut-être l'homme n'est-il pas le mortel ? Mais lui est-il possible de le devenir sans se dégager d'une idolâtrie de plus en plus délibérée ? Risquera-t-il un jour le pas qui rétrocède jusqu'à celui qu'il est ? Et quelle pensée le guidera, lui qui ne pense pas encore, bien qu'il pense depuis toujours ?

Disons que l'« habiter » s'énonce en toute simplicité et clarté d'expression, comme le fait et la façon d'habiter non le logement, le local habité. Il veut dire : demeurer, séjourner. Habiter est la manière dont nous autres hommes sommes sur terre. « *Être homme veut dire : être sur terre comme mortel, c'est-à-dire habiter.* »²³⁴ Certes l'« habiter » donne à penser l'habitation, c'est-à-dire le trait fondamental de la condition humaine et le « bâti » qui renvoie aux édifices et bâtiments, mais pour Heidegger « *nous n'habitons pas parce que nous avons bâti, mais nous bâtissons et avons bâti pour autant que nous habitons, c'est-à-dire que nous sommes les habitants et sommes comme tels* »²³⁵. Par habitants ou plutôt par mortels, il faut entendre ceux qui se tiennent d'un bout à l'autre des espaces, du fait qu'ils séjournent parmi les choses et les lieux. Et c'est seulement parce que les mortels, conformément à leur être, se tiennent d'un bout à l'autre des espaces qu'ils peuvent les parcourir. Ce qui revient à dire en clair que, par la pensée, les choses se rapprochent de nous et nous les habitons dans la mesure où habiter, c'est toujours séjourner déjà parmi les choses. Ce qui amènera sans doute Heidegger à affirmer que : « *Le vrai habiter a lieu là où sont les poètes : où sont des hommes qui prennent la mesure pour l'architectonique, pour la structure de l'habitation.* »²³⁶ Ainsi sa parole : « c'est en poète que l'homme habite le monde... », a une portée tout autre : le dire poétique est le « véritable faire habiter » pour l'homme et les poètes sont les vrais architectes assurant aux mortels un habiter digne d'eux, eux qui sont tout aussi bien les fils de la terre qu'enfants du ciel ; ce sont eux les vrais fondateurs des cités terrestres, car leur œuvre consiste à tracer, à jeter les fondations et à aménager l'espace, le site sur lequel s'édifiera la demeure où les dieux sont conviés à séjourner parmi les humains.

²³⁴ HEIDEGGER (M.), *Essais et Conférences*, op. cit., p. 173.

²³⁵ *Ibid.*, p. 175.

²³⁶ *Ibid.*, p. 243.

Qui songerait alors à nier le mérite de s'appeler poète ? Pourquoi n'avancions-nous pas un instant encore dans notre recherche vers le cœur de l'alliance être et langage pour y séjourner comme les penseurs et poètes matinaux le faisaient en demeurant dans la proximité de la chose à penser ?

2. Les poètes

« ...*L'homme habite en poète...* » Cette parole fut empruntée par Heidegger à un poème de Hölderlin. Pour lui, Hölderlin est le poète par excellence. De la poésie de Hölderlin à celle de Paul Celan et René Char, Heidegger n'a cessé de rencontrer les poètes et d'articuler sa propre réflexion philosophique à partir de leurs œuvres.

Dans la tradition grecque, les premiers poètes dont on conserve des traces sont sans doute Hésiode et Homère. Les Grecs associaient en effet la poésie à plusieurs divinités ou personnages mythiques. Les neuf Muses, filles de Zeus et de Mnémosyne, à chacune desquelles on attribue un domaine du savoir humain ; ainsi, le poète invoquait-il sa Muse afin de recevoir l'inspiration car les Grecs pensaient que l'inspiration était divine et sacrée, et qu'elle n'était donnée qu'à des êtres d'exception. La poésie faisait partie de la vie quotidienne des Grecs, accompagnait les fêtes religieuses et les divertissements. Cependant, Platon va s'insurger contre les poètes sous prétexte qu'ils enseignent le vraisemblable, le non-être au lieu de l'être comme étoffe de tout ce qui est. Dans *la République*, Platon chasse les poètes de la cité philosophique. Dans *la République* III et X ; *Phèdre* ; *Banquet*, comme dans le *Ion*, Platon instruit le procès de la poésie. Mais Heidegger va plutôt chercher le sens de la parole dans l'art et avant tout dans la poésie. Que fait la poésie ? Le dire poétique n'est-il pas pensée originaire ?

Faisant preuve d'une profonde intuition, le poète nous apprend combien le chemin de la pensée et celui de la parole poétique procèdent d'une même source et que la poésie ressemble à ces eaux du fleuve qui parfois coulent à rebours vers la source, vers la pensée dans sa figure de pensée fidèle. Si Heidegger appelle Hölderlin le poète du poète, c'est parce que le poète par excellence éprouvait la nécessité de reconduire la poésie à son essence originelle, mais aussi parce que Heidegger lui-même retrouve dans sa poésie les linéaments de son analyse de la modernité en tant qu'époque de la détresse de l'absence de détresse, et la même volonté d'éveil de l'Occident à un advenir non-encore advenu, celui de la vérité de l'être.

La poésie n'est pas l'élaboration poétique de la sensibilité du poète ni même l'expression des états d'âme d'un peuple. Elle n'est pas davantage un simple ornement, un enthousiasme passager qui agrémenterait le cours de la vie. Loin de traduire et de mettre en vers des expériences psychiques, le poète enferme et conjure les éclairs du dieu dans la parole. Il lui revient de se tenir sous les orages du dieu, c'est-à-dire, explique Heidegger, d'être exposé à la surpuissance de l'être. Le poète ne vagabonde pas dans l'intimité de la vie intérieure, mais est fondamentalement touché par la grâce de l'être. Atteint et appelé par le dieu, le poète ne se perd pas pour autant dans la contemplation mystique de l'au-delà, mais répercute les signes du dieu vers les hommes et toutes choses en ce qu'elles sont. Cette nomination ne consiste pas simplement à donner un nom à une chose qui serait déjà bien connue, car c'est seulement dans et par la nomination poétique que la chose apparaît pour la première fois en ce qu'elle est. Heidegger dira : « *C'est seulement lorsque le poète dit la parole essentielle que l'étant se trouve par cette nomination nommée à ce qu'il est, et est ainsi connu comme étant. La poésie est fondation de l'être par la parole.* »²³⁷ C'est en ce sens que Hölderlin peut dire, à la fin du poème *Mémoire* : « Mais ce qui demeure, les poètes les fondent. » Ce qui demeure n'est pas le pur et simple étant subsistant, mais d'abord et avant tout l'être lui-même. Le poète fonde l'être. Ce qui signifie en son sens premier : par le langage ou dire poétique, il confère librement ce qui ne veut pas dire arbitrairement l'être et l'essence à tout ce qui est. En même temps que l'essence des choses advient pour la première fois à la parole dans le poème, « *L'être-là de l'homme*, dit Heidegger, *accède à une relation ferme et est assis sur une base.* »²³⁸

Selon notre auteur, le dire poétique rend le Dasein ouvert à l'être. Par cette ouverture, le Dasein a non seulement accès à l'être mais plus encore il atteint le sol ferme, le fondement, l'assise sourcière. Désormais, il est inébranlable car il est assis sur un fondement solide.

Le concept de « solidité » n'est-il pas l'opposé de celui de la « fragilité » ? Être fragile signifie manque de force. La force est dans le pouvoir de nommer. Seuls les poètes peuvent nommer les choses à travers leur dire poétique. Le poète n'est-il pas alors l'homme s'employant à redonner la parole aux choses en tant que choses, à ressusciter ce Monde qui toujours déjà nous parle ? L'homme se fait en quelque sorte l'écho de la vivante et éloquente vibration de l'être dont il prend la mesure afin de tout aménager sur terre en vertu de celui-ci. Le logos poétique est la pensée elle-même qui a renoncé à toute investigation agressive dans

²³⁷ HEIDEGGER (M.), *Approche de Hölderlin*, Paris, Gallimard, 1973, p. 52.

²³⁸ *Ibid.*, p. 53.

le Monde et à toute mainmise sur la terre, à toute volonté de transformation offensive visant à la changer en fonction des schémas d'une rationalité triomphant sous le règne de la métaphysique de la Volonté de puissance.

Aux yeux de Martin Heidegger, la poésie peut rendre aux mots leur dignité de question et renvoyer ainsi la langue à la question de son origine. Le poète disloque des mots pour que leur sens puisse devenir question. Les noms dignes de question proviennent du dialogue du poète avec le divin. Dans les lectures heideggériennes de Hölderlin, le divin se divise entre « le sacré » et « les dieux ».

Par la voix des poètes, la voix mystérieuse de l'être s'entend. Les poètes sont des « porte-paroles » du sacré. Ils ne parlent que pour maintenir « la trace de l'invisible » qui est devenue méconnaissable et redire « ce qui s'est tu ». Les poètes comme prédicateurs du sacré à la manière des « prophètes » d'Israël qui annoncent leur dieu en l'offrant comme le garant du salut et de la Béatitude future ont donc à :

*« Redonner la parole aux choses en tant que choses, à ressusciter ce Monde qui toujours déjà nous parle, l'homme se faisant en quelque sorte l'écho de la vivante et éloquente vibration de l'être dont il prend la mesure afin de tout aménager sur terre en vertu de lui. »*²³⁹

Pour Heidegger, poètes et penseurs sont des interlocuteurs privilégiés en raison du langage qu'ils possèdent en propre. Ils ont la lourde mission de veiller sur le temple de l'être car proche de l'être et de sa vérité. Dans le poème, c'est le Monde lui-même qui prend la parole et se constitue comme « le déploiement de l'être » ou selon une formule moins obscure peut-être qu'il n'y paraît, comme « *Topologie de l'être.* »²⁴⁰

L'être et son dire se manifestent ou encore se déploient dans une tout autre dimension et à un autre rang d'existence que la pensée scientifique comme en témoignaient déjà les initiateurs de la pensée philosophique, Parménide ou Héraclite dont le penser fut encore de part en part d'essence poétique. Le dire poétique comme pensée et essence du langage trace de profonds sillons dans le champ de l'être et fait advenir dans le monde oublié et obnubilé, l'être. Ainsi, nous comprenons un peu mieux le sens de l'invitation heideggérienne au renouement de la pensée avec son matin grec, à travers la parole poétique – comme « *le dictare originel* », « *la dictée de la vérité de l'être* » – que laissaient échapper les penseurs et

²³⁹ KELKEL (A.), *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris, Vrin, 1980, p. 594.

²⁴⁰ HEIDEGGER (M.), « Séminaire du Thor », in *Questions IV, op. cit.*, p. 433.

poètes matinaux que sont Sophocle, Pindare ou Homère. Cette invitation à retourner au penser originaire ne doit pas être interprétée comme une nostalgie du passé ou mieux comme une simple aventure, mais plutôt comme un mode du dire plus noble, plus sublime que le parler quotidien qui n'est quant à lui qu'un poème oublié et usé d'où ne retentit plus aucune nomination en direction de l'être.

Dès lors, seul le parler authentique et le penser originel peuvent nous arracher à la tyrannie de la pensée métaphysique, pour nous situer dans notre essence originaire, c'est-à-dire établir notre séjour dans l'habitat poétique. Il nous reste maintenant à écouter les penseurs ou ceux qui pensent la question de l'être.

3. Les penseurs

Pour Heidegger, l'ouverture originelle de l'être et de la vérité s'est opérée à travers la *Physis* des premiers Grecs. Ces penseurs matinaux nous ont montré que l'éclosion de l'être s'opère sous la forme paradoxale d'un jeu de monstration et de cachette mais qui ne doit pas être déjà surinterprété comme le jeu de la vérité et de la dissimulation.

Avant la naissance de la métaphysique, Heidegger reconnaît que quelque chose de l'être se donna en vérité au moins dans le registre de l'expérience immédiate accueillie comme telle. Par contre au déclin de cette métaphysique, cette première expérience doit être « rappelée à notre mémoire ». C'est pourquoi le promoteur de l'ontologie grecque s'est employé à retrouver l'original, abrité en mode d'impensé dans les paroles des penseurs matinaux. Mais à la fin de ce projet, il est conduit à se démasquer du « matin » grec lui-même parce qu'il reculait toujours davantage devant l'original d'où la perspective du silence comme autre dimension de la pensée.

Ce retour au silence que lance le philosophe à travers ses méditations est moins une interdiction de parler, qu'une invitation à l'écoute d'un silence originel, essentiel et constitutif de la parole. L'appel au « faire silence » est donc la conséquence d'un oubli fondamental, celui de la question de l'être et du sens du sacré, qui a précipité les hommes dans « la nuit du monde ».

Comment distinguer toutefois ce qui parle et ce qui « est parlé » à partir du moment où le langage devient un *monologue*²⁴¹ ? Comment peut-on comprendre qu'il soit possible d'articuler des sons même dans le mutisme ? Comment le langage peut être appréhendé en dehors de ses qualités sonores, physiques ? Quelle instance est celle-ci qui touche la « pensée intérieure » et dépasse le niveau physique, matériel ? Dans le chemin, l'homme, par rapport à l'essence du langage, rend manifeste et présent à autrui ce qui est à la langue, au langage en tant que son. L'expression rejoint ainsi l'essence de l'homme avec un sens de logos qui repose déjà dans *Sein und Zeit* et qui rend possible la sonorité. La formulation « *le langage parle uniquement et solitairement avec soi même* » détache la réflexion phénoménologique du langage de la structure du Dasein et la rend plus proche de l'homme en tant que celui qui appartient à la fois à sa propre essence et l'essence du langage.

Chapitre II : La Topologie de l'être

Étymologiquement, le mot « topologie » vient de la contraction des noms grecs *topos* et *logos* qui signifient respectivement « lieu » et « étude ». Littéralement, la topologie signifie l'« étude du lieu ». Elle s'intéresse donc à définir ce qu'est un lieu (appelé aussi « espace ») et quelles peuvent en être les propriétés. Une ancienne dénomination fut *analysis situs*, c'est-à-dire « l'étude du lieu ». En clair, la topologie est ce qui a rapport à la connaissance des lieux. Quant à la Topologie de l'être, Arion Kelkel la qualifie de formule énigmatique et de parole insolite qu'il serait présomptueux de traduire en énoncé ou préposition bien formé qui ne laissent subsister aucun point d'ombre.

Après *Être et Temps*, le promoteur de l'ontologie fondamentale remplace le sens de l'être par la vérité de l'être. Pour éviter tout contresens sur la vérité comprise comme justesse, la vérité de l'être (*Ortschaft des Seins*) s'entend comme localité de l'être, lieu du lieu d'où l'expression la Topologie de l'être qui se trouve dans le livre intitulé *Heidegger et l'expérience de la pensée* de Henri Birault ou le texte de Franz Laresse, *L'Art et l'espace*.

La Topologie de l'être renvoie donc au lieu, au site de germination de l'être en tant qu'être. Ainsi, la Topologie de l'être signifie ce lieu d'émergence de l'être, le séjour de l'être.

²⁴¹ Un monologue (du grec *mono* : “ un seul ”, et “ *logos* ”: “ discours ”) peut se comprendre comme un discours de quelqu'un qui se parle tout haut à lui-même ou qui parle seul longuement sans laisser la parole à ses interlocuteurs.

Cet habitat de l'être est ce que Heidegger nous demande une fois encore de visiter, d'explorer et de rechercher afin qu'advienne cet être qui aime à se cacher en se donnant. Dans l'acte de donner et de se retirer, l'être apparaît comme un éclair : il est fuyant, mystérieux mais se dévoile dans le non-dévoilement.

1. Le concept de *topos*

Du grec τόπος qui signifie « lieu, endroit » (au pluriel : *topoi*), le topos désigne en littérature un arsenal de thèmes et d'arguments en rhétorique antique dans lequel puisait l'orateur afin d'emporter l'adhésion de ses auditeurs. Mais la physique d'Aristote parle de topos comme lieu. Heidegger traduit *topos* par Ort-Raum (l'espace-lieu). N'est-ce pas opérer un rapprochement entre le topos d'Aristote et le Raum de Kant ? Pour Aristote, si le topos est difficile à appréhender c'est parce qu'il donne l'illusion d'être de la matière et de la forme et parce que le déplacement du corps transporté se produit à l'intérieur d'une enveloppe qui reste en repos.

Si la vérité de l'être s'entend comme localité de l'être alors la Topologie de l'être sera un logos, une parole de cette vérité de l'être (*Ortschaft des Seins*), une parole de localité donc un topos de l'être en tant que ce topos est le lieu de l'Aléthéia, de la vérité comme dévoilement, ouverture, éclaircie. Dès lors, le topos s'entend comme la proximité du plus proche, le lieu de déploiement de l'être, la venue éclaircissante de l'être. L'ouvrage de Chantal Colomb intitulé *Roger Munier et la Topologie de l'être* constitue un outil majeur dans la compréhension du concept en lui-même aujourd'hui.

La référence à topos est faite par Heidegger dans la *Lettre sur l'humanisme*. Dans cette *Lettre*, on assiste à un glissement du concept d'existence (qui renvoyait à l'étant extatique centré sur le « monde du soi » de *Être et Temps*), vers un être *ek-sistant*, hors de soi, qui devient le « là » (le lieu, le topos) de l'éclaircie de l'être²⁴². Quelques pages plus loin Heidegger précise le monde de l'être-au-monde « devient l'éclaircie de l'être dans laquelle l'homme émerge du sein de son essence jetée »²⁴³. Gerard Guest, en introduction de sa conférence consacrée à la *Lettre sur l'humanisme*, souligne le glissement de la notion d'ouverture du *Dasein* vers celle d'éclaircie de l'être.

²⁴² HEIDEGGER (M.), *Lettre sur l'humanisme*, op.cit., p. 67.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 132-133.

2. La temporellité²⁴⁴ de l'être

La temporellité de l'être pose la question du temps. La dernière phrase de *Être et Temps* est une question qui met en relief la problématique du temps : « *Y a-t-il un chemin qui conduise du temps originel au sens de l'être ? Le temps lui-même se manifeste-t-il comme l'horizon de l'être ?* »²⁴⁵ écrit Heidegger. L'analyse existentielle temporelle n'est, en effet, que le chemin qu'il faut parcourir pour atteindre le but que se propose toute recherche philosophique en tant que telle, à savoir non pas seulement questionner l'être mais eksister.

Que sait-on lorsqu'on referme la dernière page de l'œuvre maîtresse de *Être et Temps* de Heidegger ? À vrai dire beaucoup de choses : l'être du Dasein est le souci, dont le sens est la temporalité. L'être du Dasein n'est donc pas l'être-sous-la-main, ni non plus l'être-à-porter-de-la-main, qui sont possibles, à leur tour, que sur le fondement de la temporalité du Dasein, qui rend possible l'unité de l'être-au-monde. Autrement dit, la temporalité caractérise le souci, cette responsabilité de mon existence que je dois endurer. En ce sens le Dasein est avenir, il est *a-venant* : sans cesse, il lui appartient de se décider quant à comment il est. La temporalité signe que nous avons à devenir nous-mêmes et ainsi l'avenir est notre origine. Cela veut dire que nous ne sommes pas un étant constitué qui est mis dans le temps, mais que exister c'est se temporaliser, avoir charge de tisser son histoire sans cesse, c'est-à-dire notre manière d'être toujours situé et disposé quelque part entre l'inconnaissable de notre naissance et l'inconnaissable de la mort. Notre histoire n'est pas une chronologie linéaire : elle se tisse sans cesse à partir de l'avenir. Notre présence est le jeu, le mouvement de se temporaliser : passé, présent, avenir ne sont pas statiques, ils prennent sens simultanément. Le passé prend sens à partir de l'avenir car nous sommes toujours déjà en avant, tendu vers notre fin sans cesse différée. Le présent de la présence humaine est alors la reprise de ce j'ai été survenant comme tel à partir de l'avenir qui me caractérise. Je ne suis déterminé par le passé, par des causes, mais c'est l'avenir qui motive, met en mouvement et rend manifeste qui je suis comme déjà, comme déjà été et en devenir.

Sur l'inachèvement de *Être et temps*, Heidegger passe à la temporalité de l'être. Il va questionner la présence, la condition de possibilité pour que quelque chose soit. Ainsi, il va proposer une autre façon d'entendre la présence.

²⁴⁴ De l'allemand *temparälitat*, le concept de « temporellité » traduit aussi par *tempor-ilté* pour le distinguer de la temporalité du Dasein qui caractérise l'être en tant qu'être. L'être n'est plus ici pensé comme éternel mais il est *temporal-ité*. La compréhension de l'être a toujours été liée à celle de présence, c'est-à-dire la question du temps.

²⁴⁵ HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, *op.cit.*, p. 437.

Traditionnellement, la présence est comprise comme substance, c'est-à-dire une certaine durée de quelque chose : un étant réalisé (à l'opposé d'un étant non-réel). Heidegger propose d'entendre la présence comme venue en présence : une éclaircie, une clairière. Ainsi, l'être est pensé comme une clairière, une ouverture qui rend possible la présence ou l'absence de quelque chose. C'est ainsi que « *Être et Temps* » devient « *Temps et être* » : la clairière de l'être s'entend comme donation d'être et apport de temps. L'être est temporel : il est apport de temps dans la venue en présence, une venue en présence qui donne à voir un étant. Mais l'être y demeure toujours en retrait ; c'est pourquoi il s'agit d'une clairière : un rapport clair/obscur. C'est dans l'obscur de la clairière que l'être se retire en délivrant la présence de ce qui est tel qu'il se donne à voir à l'être humain qui en recueille la présence.

La temporalité (*Zeitichkeit*) du Dasein se comprend à partir de la *temporal-ité* ou la *temporellité* (*Temporalität*) de l'être. Dans sa méditation sur le temps, Heidegger met en lumière trois niveaux de temporalisation : le temps intime et primordial de l'être-pour-la-mort (le temps *mortel*), le temps biographique de la trajectoire humaine accompagnée par les dieux (le temps *historique*) ; le temps cosmique et « ordinaire » de l'éternel retour des travaux et des jours (le temps *cosmique*). Mais Heidegger entend la temporalité comme le phénomène unitaire qui englobe *avoir-été*, *à-venir* et *rendre-présent*. Pour Heidegger, ces schèmes horizontaux et leur unité rendent directement possible la compréhension de l'être. Aussi, le temps est subjectif, mais il s'appréhende comme le don, le donné voire la donation. Si le temps est comme l'être, alors il n'est rien de temporel : en effet, l'être n'est pas l'étant, c'est-à-dire qu'il n'est rien, il ne figure pas en tant que temps dans l'étant. Dans la conférence « *Temps et Être* », Heidegger précise : « Le temps n'est pas, Il y a temps. »

Cette compréhension de la temporalité est critiquée par Paul Ricœur. Dans le tome III de son ouvrage *Temps et récit*, paru en 1985 (au chapitre intitulé « L'aporétique de la temporalité »), Paul Ricœur entre directement en débat avec l'auteur d'*Être et Temps*. Bien qu'il souligne d'emblée l'originalité proprement phénoménologique de l'analyse heideggérienne du temps qui a le mérite de rompre avec le subjectivisme d'Augustin et de Husserl, il ne l'en soumet pas moins à une critique sévère, centrée sur deux points principaux : le privilège donné à l'être pour la mort, qu'il oppose à l'insouciance spinoziste à l'égard de la mort et au privilège donné à la natalité par Hannah Arendt, et l'aporie inhérente à la conception heideggérienne d'une finitude de la temporalité et d'un concept vulgaire du temps, qui ne permet pas, selon lui, à Heidegger de rendre compte aussi bien du temps historique que du temps de la nature.

3. Le Dict originaire.

Ce qui vient à nous comme digne d'être annoncé, c'est bien évidemment l'être en tant qu'être. Cette annonce n'est possible que grâce à l'homme, car en tant que messenger c'est à lui que revient en propre l'office du désabritement de la duplication. Ainsi, faire voir et rendre manifeste une chose par la parole semble relever de la seule compétence de l'homme. Mais à vrai dire, la parole n'est pas le seul fait de l'homme et de l'homme seul, au contraire elle est d'abord et avant tout de l'être lui-même. Cette détermination ontologique de la parole se trouve consignée par Heidegger dans cette proposition qui sert de leitmotiv à sa conférence intitulée *L'essence de la parole*. Il dit de façon condensée : (*Das Wesen der Sprache : die Sprache des Wesens*) ou « *L'essence de la parole : la parole de l'essence.* »²⁴⁶ Le renversement de « l'essence de la parole » en « la parole de l'essence » dans cette proposition est plus et autre chose qu'un simple paradoxe. Il nous invite ou mieux encore nous fait passer d'une interprétation de la parole comme expression et donc phénomène linguistique à une autre interprétation de la parole comme essence de l'être lui-même. L'être parle ou plutôt l'être est parole. Au fond, cette expression ne veut nullement dire que l'être proférerait des sons, ce qui n'aurait rigoureusement aucun sens, mais qu'il est, en tant qu'être, le *Dict originaire*, c'est-à-dire le mouvement à la faveur duquel toute chose se montre en ce qu'elle est. L'être, en tant qu'avènement (*Ereignis*) de la présence de ce qu'il présente ou entrée en présence de ce qui est présent, est une nomination originaire, et c'est pourquoi Heidegger finit par confondre l'être et la parole dans un même mot : *Die Sage*.

Die Sage, qui signifie couramment la légende, la fable, est rendue généralement en français par le Dict ou la Dite. *Die Sage* est la légende ou le Dire de l'être, le génitif ayant ici aussi bien un sens subjectif qu'objectif. Cette détermination ontologique de la parole et cette détermination légendaire de l'être ne sont pas à proprement parler une nouveauté heideggérienne, mais sont aussi anciennes que la pensée occidentale elle-même. Écoutons à ce propos, le philosophe lui-même : « *Le mot le plus ancien pour le dire, est : Λόγος : die Sage, la Dite – ce qui donnant à voir, laisse apparaître l'étant en son il est.* »²⁴⁷ Il continue et estime que :

²⁴⁶ HEIDEGGER (M.), *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 185.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 223.

« Le même mot Λόγος est, en tant que mot pour le Dire, du même coup le mot pour l'être, c'est-à-dire pour la venue en présence de ce qui est présent. La Dite et l'être, mot et être appartiennent ensemble l'un et l'autre sur le mode voilé à peine repensé et impossible à épuiser par aucune pensée.»²⁴⁸

La Dite heideggérienne, *Die Sage*, n'est rien d'autre, au fond que ce qui s'abrite en retrait dans le Λόγος héraclitéen. L'être est langage, mais pas n'importe quel langage, il est le langage originaire, c'est-à-dire l'avènement silencieux à la faveur duquel toute chose apparaît dans sa vérité, *ad-vient* à elle-même. L'homme ne parle qu'en tant qu'il écoute ou entend le dire primordial.

Le parler authentique est primordialement fondé dans l'acte de l'entendre originaire : parler signifie d'abord savoir entendre et écouter. Écoutons Heidegger à propos de l'écoute : « *L'écoute est constitutive de la parole.* »²⁴⁹ Ce qui veut dire que l'ouïr est constitutif du discours au lieu d'être un fait accessoire pouvant ou non s'associer à la parole. L'ouïr, qu'est-ce que sinon l'expression d'un mode fondamental du Dasein : l'être-avec-autrui ? Ouïr ou écouter, ne sont pas, en effet, être « attentif » à autrui, se mettre à la disposition de la parole entendue, s'accorder avec lui à travers elle, ou comme le formule Heidegger : « *écouter est l'ouverture primordiale et véritable du Dasein* »²⁵⁰ vis-à-vis d'autrui et il l'est fondamentalement parce que le Dasein est d'ores et déjà être-avec-autrui. L'écoute n'est elle-même possible que fondée sur ce pouvoir-écouter primordial et existentiel. Affirmation choquante pour certains dont Heidegger n'hésitera pas à accentuer le caractère paradoxal en déclarant : « *Nous n'entendons pas parce que nous avons des oreilles. Nous avons des oreilles, nous pouvons être dotés d'oreilles corporelles, parce que nous entendons.* »²⁵¹ Ainsi la parole est subordonnée à l'écoute, c'est-à-dire à l'audition.

Une fois admise la priorité ontologique de l'entendre sur le parler, le silence nous apparaît comme une autre possibilité essentielle de la parole, parce qu'il s'avère capable d'articuler si originellement la compréhension possible de l'être-là qu'il peut être dit : « *C'est de lui que provient le véritable pouvoir-écouter et l'être-en-compagnie lucide.* »²⁵² Le silence comme condition de possibilité pour parler comme Kant, du parler et l'entendre, signifie que

²⁴⁸ HEIDEGGER (M.), *Acheminement vers la parole*, op. cit., p. 223.

²⁴⁹ HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 210.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 210.

²⁵¹ HEIDEGGER (M.), « Logos » in *Essais et Conférences*, op. cit., p. 259.

²⁵² HEIDEGGER (M.), *Être et Temps*, op. cit., p. 212.

pour entendre véritablement, il faut savoir se taire et que ma parole réclame d'autrui qu'il l'accueille en se taisant. Faire silence dans le dialogue, reconnaîtra Heidegger, – ce qui est tout autre chose que le fait d'être simplement muet – c'est finalement donner à entendre mieux que par une abondance de paroles ou une profusion de mots, par ce bavardage incessant qui est le mode quotidien du discours en même temps que le signe de la déchéance du Dasein.

Le Dire originaire requiert écoute et silence comme condition *a priori* de tout dire authentique, auquel cas elle devient un discours tournant à vide et tout entier captif de la doxa commune ou du « on-dit ».

Au Dit heideggérien s'oppose le Dit lévinasien. Selon Lévinas, le Dit pourrait désigner, d'une certaine manière, ce que la linguistique entend par la notion d'énoncé, c'est-à-dire le contenu sémantique d'une assertion. Le Dire, quant à lui, renverrait plutôt au concept d'énonciation, c'est-à-dire à l'acte subjectif par lequel une assertion est formulée. Mais chez Lévinas, les notions de Dire et de Dit doivent s'entendre sur un horizon philosophique tout à fait distinct de ce contexte linguistique. Si le Dit renvoie bien aux thèmes que le discours développe, le Dire est l'instance subjective à travers laquelle tous ces contenus possibles du discours peuvent être dédits, interrompus, remis en question. Cette remise en question se produit par la rencontre avec l'Autre. Le Dire provient de l'extériorité absolue de l'Autre par rapport au Moi, et c'est en quoi il fait échapper le discours à la sclérose où le figerait sa dépendance par rapport à l'égotisme du sujet. En ce sens, le Dire introduit un désordre radical dans l'ordonnement du discours (du « Dit »).

Lévinas rompt avec la tradition philosophique occidentale sur la question du dire. Cette rupture, comparable à celle initiée par Heidegger, se présente néanmoins comme encore plus fondamentale, puisque pour Lévinas la réalité originaire de l'être qu'évoque Heidegger appartient encore à la sphère de l'ontologie occidentale. À cette tradition ontologique, qui privilégie la théorie, le savoir et le pouvoir sur les choses, Lévinas oppose une réalité plus originelle, celle de l'éthique fondée sur le face-à-face immédiat avec Autrui.

Peut-être, la pensée serait-elle mieux inspirée de faire retour à elle-même, en ce lieu où d'ores et déjà elle séjourne ? Ainsi, n'apparaîtra-t-il pas alors que le langage est la véritable ontologie du *Dasein* et qu'en dernier ressort celle-ci est la manifestation de l'être lui-même qu'elle désignera comme l'unique *lieu d'origine du logos* ?